

ZNAKOVI SVETOGA U PUČKOJ RELIGIJI*

Jakov Jukić

Otkrivanje svetoga u pučkoj religiji

Pojam pučke religije nije u teoriji dovoljno jasno osmišljen, unatoč nespornom oživljavanju sakralnog folklora u suvremenom društvu. Štoviše, razlike u pristupu pučkoj religiji postale su toliko velike da lako prelaze u suprotnosti. Tako, primjerice, marksistički sociolozi odmah označuju nosioce pučke religije — podložnu klasu — dok samu religiju ispuštaju iz vida kao sporednu odrednicu. Po tome ispada da je za religiju važnije mjesto na kojem se netko u društvu nalazi nego kakvu vjeru stvarno živi. Drugi opet odbijaju uspostaviti opću teoriju o narodnoj religiji, zato što u povijesti susreću samo nepregledan niz vrlo različitih tipova pučke pobožnosti. Promjenljivost u ostvarenju sprečava ih dakle da oblikuju jedinstveni pojam pučke religije.¹⁴ Pluralistički prilaz je nešto uspješniji ukoliko nastoji okupiti mnogostruke postupke i brojne discipline,¹⁵ ali mu vjernost zastarjelom znanosti ne dopušta da korektno obavi zbrajanje svih tih razlika u jedinstvenu cjelinu. Nama se pak čini da poteškoće u interdisciplinarnom istraživanju ponajviše dolaze od neuvažavanja duhovnih i idejnih utjecaja. A bez njih će svaka iskonska želja za svetim ostati i dalje neprotumačiva. Zato je danas tako teško naći definiciju pučke religije koja bi potpuno zadovoljavala.

Na drugoj strani, kršćanska teologija promatra pučku religiju također odveć izvanjski, kao tuđe tijelo, pa je često određuje na sliku i priliku poganske religije,¹⁶ što opet nije dostatno za cjelovito razumijevanje. Pastoralni zahtjevi — to smo detaljno pokazali — otežavaju izravan dodir teologije sa sakralnim svijetom pučke religioznosti. Na dnu svakog ustrajnog pokušaja da se pronikne u konačno značenje narodnog vjerovanja leži skrivena jedna pastoralna predrasuda: ona o mogućnostima da pučka religija bude prije promijenjena u smislu pravovjerja nego što je shvaćena u smislu traženja puta do sakralnoga.

Teorijske nesuglasice se produžuju u isticanju rascjepa između pučke i crkvene religije, što je posebno iskazano u obrascima raznih dvojstava: podređeno — nadređeno, iskorištavano — vladajuće, narodno — učeno, čuvstveno — umno, infantilno — odraslo, djetinjasto — zrelo, nagonsko — razrađeno, življeno — propisano, magično — vjersko. No, taj problem

* Ovo je nastavak članka koji je objavljen u *Crkvi u svijetu*, br. 4, 1984, pod naslovom *Slutnje svetoga u pučkoj religiji*.

¹⁴ Bernard Plongeron, *La religion populaire, nouveau mythe de notre temps?*, u *Études*, 4, 1978, str. 535—536.

¹⁵ François Isambert, *Religion populaire, Sociologie, Histoire et Folklore*, u *Archives des Sciences sociales des Religions*, 42—3, 1977, str. 161—184.

¹⁶ Luigi Sartori, *Religiosità popolare e teologia, Indicazioni per una fondazione teologica*, u zborniku *Ricerche sulla religiosità popolare*, Bologna, 1979, str. 21—54.

može biti obrnuto postavljen, iz čega slijedi zaključak da pučka religija nije vrsta za sebe, dotično druga vjera, s jasno i nesumnjivo nezavisnim obilježjima, nego ista »službena« religija, koja je tako reći življena prema raspoloženjima, interesima, običajima, navikama i povijesnom mišljenju lokalnih sredina. Ne postoje dakle dvije različite religije: jedna klera, shvaćena kao čista, razumska, dogmatska, institucionalna, prosvjetljena, i ona druga, pučka, shvaćena kao niža, naivna, naravna, izvorna, dobrovoljna, spontana.¹⁷ Bit će ipak vjerojatnije da se radi o uvijek istoj religiji koju vjernici međutim prihvaćaju u njezinim različitim sadržajima. Nerazumno je naime pretpostaviti da bi svi ljudi mogli podjednako živjeti kršćansku poruku. Upravo u tom kontekstu treba za pučku religiju ustvrditi da ona u prvom redu naglašava sakralnu dimenziju vjerskog života. Stoga je sveto sržna i neizostavna tema svake folklorne religioznosti.

Prema tom mišljenju, koje smo skloni podržati, čovjekova potreba za svetim potiče, u najvećem broju slučajeva, suvremeno oživljavanje pučke vjere. Prihvati li se takvo metodičko opredjeljenje, otpadaju odmah mnoge suvišne dvojbe i ideološka nadmetanja. Bespredmetno je, recimo, pitati — kao što to čini D. Pizzuti¹⁸ — da li se nalazimo u prisustvu bujanja populističkih oblika religije zato što nas na to prisiljava današnja društvena i kulturološka situacija podređenih slojeva ili se, naprotiv, pred nama objavljuje uporna postojanost jednog fenomena koji treba pažljivo analizirati u njegovom neprekidnom izlasku na vidjelo povijesti? Ukratko, da li je pučka religija prigodna pojava nastala unutar krize industrijskog društva ili ona skriva trajnu težnju naroda za svetim i onostranim? Odgovori će naravno biti dani isključivo u korist svetoga i njegove permanentnosti.

Uputimo li se tim putokazom, sve će nam pučke religije, u nekom širem smislu, postati iste ili slične. Zato smo posve različite pojmove — kao što su pučka religija, pučko kršćanstvo, pučki katolicizam — namjerno rabili u istorodnom značenju. U perspektivi svetoga ne bi morali da se između sebe mnogo razlikuju: folklorna religija primitivnih plemena, liturgijske svečanosti talijanskog juga, pobožne molitve siromašnih indiosa, čežnja za mističnim životom ruskih seljaka, masovno kršćanstvo poljskih radnika, marijanska štovanja hrvatskih hodočasnika, narodna vjera običnih hindusa, pučki obredi muslimanskih beskućnika, rock-misa služena od skupine mladih političkih kontestatora u Sjedinjenim Državama. Svima je njima zajednički razlog i poticaj: težnja za svetim stanjem neviđene sreće i nedostižna sklada. Stoga je danas toliki broj urbaniziranih ljudi privučen od pjesama i obreda nepismenih, siromašnih i neciviliziranih naroda.¹⁹ Pučke religije se traže jer su izraz želje za vjerodostojnošću svetoga koja je bila postignuta u životu običnih vjernika i siromašnih podzemljara. Nije li to možda uzrok da i u novim

¹⁷ Gabriele De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, 1978, str. 14.

¹⁸ Domenico Pizzuti, *La reviviscenza della religiosità popolare*, u *IDOC*, 5—7, 1979, str. 75.

¹⁹ Harvey Cox, *The Seduction of the Spirit, The Use and Misuse of People's Religion*, New York, 1973, str. 169.

liturgijama pretežu baš »primitivni« sastojci: upotreba plesa, ekstaze, maske, folk-pjesme, domorodačke glazbe, bubnjeva. A »primitivno« je uvijek bliže svetome, pa je više traženo, čak i od vrlo modernih vjerskih pokreta.

Pučka religioznost je dakle čovjeku prirodjena. Stoga se toliko rasprostranila u prostoru i vremenu. Tome obilatno pridonose psihološki razlozi. Uspoređena s ikonoklastičkom strogošću velike mističke tradicije — koja izbjegava svako predočavanje svetoga — pučka religija ide suprotnim smjerom i oslanja se više na vidljive znakove, što znači da stavlja vjernike u položaj fizičkog dodira s nadnaravnim svijetom. Da bi to ostvarila, pučka religija ima potrebu za svetim slikama, riječima, zvukovima, znakovima, pokretima, mirisima. Odatle važnost relikvija, svetačkih likova, dugih liturgijskih slavlja, čudesnih ozdravljenja, ukazanja, viđenja, osobnih objava i bučne izvanjske pobožnosti. Posebnu ulogu dakako igraju sveci²⁰ koji posreduju u odnosu između čovjekove bijede i Božjeg veličanstva. Dok je Bog udaljen i nepodesan za predočavanje, svetac ili Majka Božja su bliski vjerniku. On ih doslovce vidi, prepoznaje, priča s njima i znade mnogo o njihovom zemaljskom životu. Čak i Krist nikad ne dolazi puku kao uskršli Pobjednik nego uvijek u obličju razapetog Pravednika. Zato ih folklorno kršćanstvo uspijeva predstaviti s vrlo uvjerljivom i sadržajnom ikonografijom. Sveci su istodobno udaljeni miljenici Božji i na dohvatu su ruke. To je uostalom glavni razlog zašto se vjernici često utječu Gospi ili obraćaju molbom svecima. Njima će zacijelo bezbolnije povjeriti najintimnije i vrlo ljudske stvari: svoje patnje, nevolje, nemire, boli, grijehe, izdaje i sumnje. Lakše im je nekako biti iskren sa svetim ljudima nego s nepredočivim Bogom. U tom smislu im se i Uskršli Krist može činiti odveć dalek.

O spomenutom posredništvu i želi da se sveto susretne na zoran način postoje u povijesti religija bezbrojna svjedočanstva. Nabrojimo neka. Arhaički narodi vjeruju da je čovjek na početku vremena — u zoru rađanja svijeta — živio istinsko blaženstvo i nepomućenu radost. Nebo i Zemlja su se gotovo dodirivali ili ih je vezivao samo neki most, brdo, stablo, stub, uže, lanac, pa su bogovi slobodno silazili na Zemlju i miješali se s ljudima; na drugoj strani, ljudi su mogli uvijek lako uzaći ili se uspeti na Nebo. Susret je bogova i ljudi bio vazda *in concreto*, predmetan i stvaran. Tek poslije — našim padom, pojavom grijeha i smrti — raskinute su niti te sretne blizine. Najveće biće se povuklo i udaljilo od ljudi, postalo je *Deus otiosus*. Na njegovo mjesto nastanio se cijeli jedan panteon praznovjerja i sakralne ludosti. Sveto je potpuno utonulo u predmete i ljude. Kao da se »pali čovjek« htio još jednom vratiti vremenu iskona, ali ovaj put isključivo svojom voljom i naopakim putovima nestrpljenja. Ta duboka težnja za čutilnim suočenjem sa sakralnošću Početaka ostala je živa sve do danas.

Stoga u većini religija susrećemo također istu potrebu za neposrednim i slikovitim prikazom svetoga. Istodobno je tu nazočna i neka očita odbojnost spram svake »bestjelesnosti«, »nepredmetnosti« i »apstraktno-

²⁰ Antoine Vergote, *Interprétation psychologique du »phénomène antonien«*, u *Il Santo*, 16, 2—3, 1976, str. 237—249.

sti« božanstva. Upravo je sjećanje na sretni Eden — kad je sveto bilo pristupačno osjetilima — potaknulo narod da stvori, kroz svoju dugu povijest, izuzetno bogatu tipologiju odgovarajućih simbola.²¹ Pri tome se redovito spominje: neki most, put, sveto brdo, hram, kraljevska palača, visoka kula, stup svijeta, kozmička os, nebeska kolona, drvo života, lanac, uže, svemirske stepenice. Razumljivo da se tim sredstvima Zemlja i Nebo još samo simbolički svezuju i približuju, a ne zbiljski. Tako kozmička os — *Axis Mundi* — može biti shvaćena kao sveta planina na kojoj se scenski igra nekadašnji susret ljudi i bogova. To jednako vrijedi za svaki visoki hram i uzdignuto prebivalište svećenika, gdje se mitskim kazivanjem obnavlja izvorno združivanje Neba i Zemlje. Kule se neuspješno zidaju do Neba, kao u židovskoj tradiciji, ili se na njihovu vrhu obavlja kulturni susret ljudi i bogova, kao u babilonskom *Ziguratu*. Najpoznatiji su ipak legendarni mostovi: *Amano Ukihashi*, valoviti most u šintoizmu, *Cinvat*, most Posljednjeg suda u mazdaizmu, Eshatološki most u šamanizmu. Slične teme o simbolizmu mosta i povezivanju telurskih i astralnih prostora nalazimo u brahmanističkim tekstovima *Taittiriya-Samhita*, eshatologiji ranog kršćanstva i islamizmu, srednjovjekovnim hajjografijama i suvremenoj pučkoj religiji.²² Duboki ponor između Neba i Zemlje, koji je grijehom iskopan, može se prijeći arhetipskim mostom samo na dva načina: ili trenutno u mističkoj ekstazi ili stalno u smrti. U masovnom pak obredu taj se prelaz obično liturgijski dramtizira i simbolički uprisutnjuje, ali nikad do kraja ne ostvaruje. Zato je religija, barem u životu velikog broja vjernika, nostalgija za svetim.

Na tu se tradiciju nadovezuje sada pučka religija. Iz tri razloga. Prvo, jer i u pučkoj religiji čovjek doživljava svoju vjeru podjednako kao sjećanje na sveto i kao traženje svetoga; drugo, jer i u pučkoj religiji sveto biva predočeno u čisto sjetilnim predodžbama; konačno, treće, jer i u pučkoj religiji sveto ne traže pojedinci nego pobožni vjernički narod.

Posebno treba istaknuti ovaj treći vid življenja pučke religije. U njemu golemo mnoštvo ljudi ide u potragu za svetim, što ne čini usamljeni mistik ili teolog. A siromasi i maleni, lako nađu put do božanstva. Iako rođena među »najotudjenijima«, pučka religioznost ne pripada samo nižim društvenim slojevima, kako neki tvrde,²³ nego se širi na cijelu ljudsku zajednicu. Možda zato neće biti pogrešno reći da Bog upravo preko vrlina poniženih djeluje u povijesti naroda. To međutim nije sve. Mnogi blaženici i vjerski obredi stvoreni su najprije u narodu, a tek onda ih je Crkva prihvatila.²⁴ Križni put (*via crucis*), krunica, marijanske pobožnosti, devetnice i mnoge druge liturgijske svečanosti izišle su iz puka, a naknadno ih je i Crkva priznala za svoje. Stoga je povijest Crkve — u strogo religioznom smislu — najprije pobožni život mnoštva. Nije dakako važno da li se pučka religija oblikuje djelomično izvan Crkve,

²¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1974, str. 322—324.

²² Luigi M. Lombardi Satriani—Mariano Meligrana, *Il Ponte di San Giacomo, L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, 1982, str. 121.

²³ Arnaldo Nesti, *Problemi e tendenze nella religione popolare come fenomeno delle classi subalterne*, u zborniku *Studi e ricerche di sociologia*, Pistoia, 1973, str. 85—116.

²⁴ Eduardo Hoornaert, *Modelli di pietà nati dal popolo*, u *Concilium*, 9, 1979, str. 72—83.

u sakralnom folkloru i magiji, kako jedni misle²⁵ ili je uvijek smještena unutar širokih okvira njezina ustrojstva, kako drugi zastupaju.²⁶ Glavno je da ona u potrazi za svetim oploduje u isti mah i Crkvu i svijet.

U današnjem vremenu potpune sekularizacije ta je pučka religija — tko znade po koji put — opet izašla na vidjelo dana. Sveti narod je izronio iz svojih jazbina, špilja, tvornica, baraka, bolnica, staračkih domova, tamnica, ludnica, kao bujica očajnika, ali ne da bi rušio i ubijao nego molio i sazivao. To je doista neka jedinstvena nerevolucija, upućena Bogu a ne ljudima. Zato unatoč svim sociologijskim teorijama i političkim iščekivanjima, ostaje ona neponovljiv religiozni čin.

U okružju stalne presije svjetovnosti, plebejska religija ne samo da nije doživjela znatne zastoje nego je pokazala neiscrpivu životnu snagu i otpornost. Zato danas prisustvujemo neočekivanom procvatu i oživljavanju populističke religioznosti. Taj je preporod vjerodostojan i masovan. Tradicionalne pobožnosti se obogaćuju s novim vidicima, likovima, oblicima i iskustvima svetoga. Pojedina mjesta postaju sjecišta bezbrojna mnoštva. Tako je, primjerice, više vjernika bilo na nacionalnim slavljinama u Ninu nego na zaključnim svečanostima Svete godine u Rimu, više u pustoši Međugorja nego na otvaranju Euharistijskog kongresa u Beču. A što onda reći o Lourdesu i Fatimi, gdje hodočasnici svojim brojem nadilaze posjetioce nedeljne mise u gradskim crkvama. Tu je još Czestochowa, Marija Bistrica, Loreto, Zaragoza, Padova, Napoli i mnoga poznata svetišta. U velikoj sedmici svi građani Seville izlaze na ulice i sudjeluju u veličanstvenim procesijama; pokajnički kult *Virgen de Guadalupe* u Meksiku i hodočašće Sv. Gaetana u Buenos Airesu znaju privući na milijune pobožnih kršćana. Ima dakako i tisuće drugih prošteništa — posebno marijanskih — koje su rasute diljem svijeta, kao zvijezde ljudske nade. A gdje su Meka, Ganges i brojna svetišta nekršćanskih religija. Svečanosti pučke sakralnosti dakle nadmašuju po sudionicima sve sportske priredbe i dobro pripremljene političke mitinge. O tim činjenicama se međutim ne vodi dovoljno računa ili se čak namjerno prešućuju. A one su izraz nezasićene potrebe naroda za smisljenošću života koja se tek u obzorju svetoga počinje ispunjavati.

Iako pučka religioznost ima svoje ishodište u ljudskoj naravi, može ona također biti i izvana poticana od društvenih prilika. U tom sklopu je sigurno da suvremena svjetovnost na poseban način izaziva pojavu religije u narodu. Bolje reći, eksplozija svetoga često je reakcija na stanje krajnje svjetovnosti u društvu. Neki misle da je reducirajući model tehnološke kulture od najveće važnosti za razumijevanje buđenja tradicionalne religioznosti.²⁷ Drugi pak razloge tome nalaze u stvaranju svijeta stereotipa, beznačajnosti, anonimnosti, rutine, dosade, banalnosti, u kojemu onda ima sve manje mjesta za ono što je čudnovato, onostrano, iracionalno, duhovno, sveto, fantastično, neočekivano, mistično, slobodno, utopijsko. Fenomen programiranja proširio se na sva područja življenja:

²⁵ Jean-Claude Schmitt, »*Religion populaire*« et culture folklorique, u *Annales*, 5, 1976, str. 941—953.

²⁶ Gabriele De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli, 1971, str. 11.

²⁷ Francesco Saverio Pancheri, *La religiosità popolare*, u *Il Santo*, 20, 1, 1980, str. 83.

od turizma do školovanja, od ljubavi do religioznosti. Organizirani sportovi uzimaju mjesto slobodnoj igri u prirodi; turizam zamjenjuje nesigurnost putovanja i avanturu; tehnike tjelesnog užitka potamnjuju ljubav; religioznost je čvrsto užljebljena u crkvene institucije. Čini se da ni jedna istinska ljudska pobuda ne može biti spašena od bijesnog nasrtaja opće programatizacije života.²⁸

Nije onda iznenađenje što u takvim prilikama pučka religija pokušava da na silovit način, posredstvom ne uvijek čistih postupaka, otkrije put do sakralnoga. Baš zato što je svjetovno spriječilo religiju u njezinu naravnom zamahu — sveto u narodu tako izazovno eskalira.

Obilježja svetoga u pučkoj religiji

Dosadašnja razmišljanja o pučkoj religiji sabrana su uglavnom u djelima teoretičara društvenih znanosti i antropologa. Prema njihovom stajalištu pučka je religija shvaćena kao isključivo socijalna činjenica ili kamuflirani politički pokret. Stoviše, moguće je govoriti o stanovitoj ideologizaciji klasnog elementa koji obilato ide na štetu religioznog sadržaja. Suprotno tim svjetovnim tumačenjima, pučkoj religiji se može pristupiti na način da joj se prida značenje sakralnog događaja. Premda su takvi pokušaji tek u zametku, pripremaju oni svojom argumentacijom dolazak vremena kad će biti sve teže obrazlagati religiju s nečim što ona nije. Uostalom, u drugim područjima je takva autonomija davno izborena i nikome ne pravi ozbiljnije smetnje.

Najprikladnije je započeti s nabrojanjem temeljnih obilježja pučke religioznosti, bez obzira što trenutno nedostaju šire teorijske pretpostavke i iskustvena ispitivanja. Narodna religija će se zacijelo najviše otkrivati u pobožnosti, ali uvijek s odrednicama zajedništva.

Sakralno se kroz medij pučke pobožnosti iskazuje u više različitih značajki: kao nadmoć čuvstvenosti i subjektivnosti. To je zaista neka religioznost u stanju začeca i rađanja, osjetljiva na prvobitno i izvorno, sa svojstvima samoniklosti, dobrovoljnosti, intuitivnosti, imaginacije i alogičnosti. Pristup svetome međutim redovito polazi od čovjekove svakidašnje misaone i duhovne situacije.²⁹ Zato se pučkoj religiji pripisuje uloga posredništva u pojednostavljenju vjere i funkcija prilagodbe u zahtjevima naroda s obzirom na teologijske kategorije. Običan svijet proživljava sveto na nižoj razini razložnosti, što ne znači da je time njegov osjećaj za religiozno manje otvoren traženju zadnjeg značenja. Spuštena do mjere antropološke prihvatljivosti i iščekivanja naroda, pučka religija se objavljuje u arhaičkim pojmovima: neobično, čudno, izvanredno, rijetko, neprovjerljivo, naročito, iznenađujuće, moćno, silno, strašno. Da bi bila što bliža neukom vjerniku, ta potraga za svetim je nerijetko prisiljena prekoračiti granicu religioznoga i ući u polje ma-

²⁸ Harvey Cox, *The Seduction of the Spirit, The Use and Misuse of People's Religion*, New York, 1973, str. 11.

²⁹ Michel Meslin, *Il fenomeno religioso popolare*, u *Sacra Doctrina*, 61, 1971, str. 5—19.

gije,³⁰ što zacijelo ne treba uvijek uzeti za zlo. Pogreška je naime sastavni dio svakog iskrenog traženja.

Lista obilježja pučke religije nije s ovim opisom do kraja iscrpljena. Spomenimo samo usput, za primjer, vrlo složen problem upotrebe sakralnog rječnika u toj religiji, o čemu postoje već neka zapažena početna razmatranja.³¹ Folklorni jezik veliča sveto u izrazima misterija i tajne, iako za simbole uzima predmete iz osobnog života i društvene sredine. Riječi su istodobno svagdašnje i uzvišene. Osim toga, poznata je upotreba termina koji su izgubili prvotno značenje i preselili se u područje religioznoga baš zbog svoje nerazumljivosti. A u religiji je uvijek važnije što neki znak za čovjeka znači nego što on u zbilji predstavlja.

Nije bez opasnosti pothvat da se sve spomenute vlastitosti pučke religije — vrlo različite i neodređene — pokušaju sad sažeti u samo jedan opći pojam koji bi tako postao glavnim nosiocem sakralnoga u vjerničkom narodu. Ako se to ipak želi učiniti onda je najpogodnije izabrati obilježje čudesnoga, premda ista oznaka mjestimice valja i za svaku drugu religiju, a ne samo pučku.

Čudesno je istodobno življeno kao teofanija — u smislu objave božanstva u svijetu — i kao prikladan govor da se opiše neizrecivo. Ta riječ imenuje u stvari sve pojave koje izlaze izvan redovitog tijeka događaja i naravi. Danas se međutim u fenomenologiji religije³² temelji čudesnoga ne traže toliko u pomanjkanju razumnosti ili odsustvu znanstvenog tumačenja, koliko u posebnom položaju čovjeka koji doživljava svijet na posve različit način nego samog sebe. Tu nepremostivu razliku on sublimira u predosjećaje svetoga i numinoznoga jer drugog odgovora jednostavno nema. A neće ga sigurno nikada ni naći dok je smrtan. Stoga je čudesno šifra za jednu višu i nedokučivu zbiljnost vječnosti. Nadnaravno se naslućuje kroz kategorije izvanrednoga, neobičnoga, naročitoga, oniričkoga. Čudesno tako postaje podjednako znak svetoga u svemiru i izraz čovjekova iskustva o svetome.

Nije sporno da u pučkoj religiji prevladavaju upravo sadržaji čudesnoga. Nas međutim iznad svega zanimaju prvi zameci znanja o čudesnome u narodu, dotično počeci otkrića svetoga koje se u čovjeku opetovano rađa od neumoljive sukobljenosti sa sudbinom i od neizlječive izranjenosti ljudskoga bića. U tom smislu je pojava pučke religioznosti izrazito antropološka posljedica naše nesamodostatnosti. Dok suvremena svjetovna shvaćanja u sakralnom folkloru pronalaze pretežno društvene utjecaje, novo religijsko mišljenje nastoji u tom istom prostoru otkriti tragove ljudske žeđi za svetim, smislenim, sveobuhvatnim i spasenjskim.

³⁰ L. Maldonado, *Religiosidad popular, Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975, str. 366.

³¹ Aldo Natale Terrin, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica*, u zborniku *Ricerche sulla religiosità popolare*, Bologna, 1979, str. 137.

³² Michel Meslin, *Le merveilleux comme théophanie et expression humaine du sacré*, u zborniku *Le Sacré, Études et Recherches*, Paris, 1974, str. 169—177.

Ovdje svakako treba nadodati da ne samo religiozno nego također i pučko potpada pod antropološku analizu.³³ Dubljim proniknućem pučko može biti videno kao neko izrazito i posebno ljudsko određenje na zemlji. Ono ima duboko korijenje u običajima i navikama stanovitih užih i širih zajednica, što je razlogom da se tako dugo zadržalo u vremenu. Priraslo uz istinske ljudske porive i povezano s čuvstvima zavičajnosti, pučko pomaže oblikovati vrednote tradicije, koja je obično podržavana od povijesti cijelog naroda. Zato se svaka obnova pučkoga obavlja u skladu s osjećajima i naravnim sklonostima mnoštva. Pučko dakle uključuje ljudsko kao svoju bitnu sastavnicu. Združenost pak pučkoga i svetoga — tih dviju neotuđivih odrednica — donosi neočekivanu plodnost u odgonetavanju značenja religijske povijesti. Po svojem antropološkom sastavu³⁴ to konstituira »prvo religiozno« u čovjeku i odslikava, kao na filmskom ekranu, shemu iskonskog uspostavljanja sakralnoga. Pučka religija povezuje vjernike s tom prvobitnom mističnom stvarnošću koja prethodi svim kasnijim institucionalnim i crkvenim uokvirenjima; ona je neki sakralni *primum*, sveto što se iz utrobe početaka pamćenja nesavršeno otkriva narodu u njegovu ustrajnom traženju.

Zbog te svoje uronjenosti u antropološke izvore, pučka religija dobiva nova obilježja, a već spomenuta bivaju bolje osvijetljena. Tu se misli, pored ostaloga, na okolnost da je narodna pobožnost — za razliku od čina vjere u gradskim župama — iskustveni doživljaj svetoga, a ne pristanak uz teoriju o svetome. Zato je ishodište pučke religije iskustvo, a ne spoznaja. Iz toga dalje slijedi da u narodnim svečanostima nema nikad mjesta za umjetnu podjelu što unesrećuje modernu religioznost. Podjelu, prvo, na vjernike, a njih je najveći broj koji sa strane promatraju liturgijske obrede; drugo, na tumače i predvodnike; konačno, treće, na one koji djelatno sudjeluju u crkvenim slavljinama. U pučkoj religiji, suprotno tome, postoje samo sudionici doživljaja svetoga, pobožno mnoštvo što je skrušeno prostrto pred licem Božjim i njegovim nebeskim posrednicima.

Ta duboka potreba da se religiozno živi kao nešto cjelovito i bez pukotina, nazočna je u vjerničkom narodu još od davnine. Neki su spremni u tom obilježju vidjeti svu naročitost sakralnoga folkloru. Prema istraživačima crkvene povijesti i pojava pučkoga katolicizma dade se dobrim dijelom protumačiti baš iz sličnih poticaja. Tako G. De Rosa³⁵ misli da je narodna pobožnost, koja je nastala u doba baroka, zapravo reakcija na pretjerani religiozni racionalizam i juridizam Tridentskog sabora. Pučki katolicizam dakle kondenzira povijest lokalnih otpora spram ekcesne normativnosti kanonske tradicije u Crkvi. Zato se javljaju dvije

³³ Aldo Natale Terrin, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica*, u zborniku *Ricerche sulla religiosità popolare*, Bologna, 1979, str. 131—137.

³⁴ Rječju »antropološki« označujemo ontološke zbiljnosti koje su vlastite čovjeku i proizlaze iz njegove biti kao čovjeka, što je donekle blisko stajalištu fenomenologije; drugo je međutim antropologija ili etnologija kao znanost o kulturama. O tome ovdje, dakako, nije riječ. Za detaljniji pregled terminologije dobro je pogledati Joseph Goetz, *Antropologie sociale*, Roma, 1971, str. 3—5.

³⁵ Gabriele De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, 1978, str. 172.

različite tendencije: jedna službena, nadahnutu tridentskim »racionalizmom«, druga narodna, više povezana s mjesnim posebnostima i »sjetilnošću« pučke religioznosti.

Ali vratimo se današnjici. Buđenje svetoga u obliku pučke pobožnosti postalo je u naše vrijeme toliko bjelodano da su sociolozi teško mogli ostati pri tvrdnji kako su samo društveni i politički razlozi u igri. Valjda taj pusti narod hrli u svetišta i ide na daleke putove hodočašća također i zbog zadovoljenja religioznih potreba — pa bile najmanje — a ne isključivo da izrekne svoj neosviješćeni klasni prosvjed. Stoga je sociologija pribjeglija novoj ocjeni pučke sakralnosti. Obnova sakralnoga doista postoji, priznaju sad ti sociolozi, ali religioznost koju ona donosi nije koncilnska, moderna, napredna, oslobodilačka, mirotvorna, svjetovna, nego izrazito tradicionalna, konzervativna, mistična, neznanstvena, ezoterična. Očito je da ta procjena ima više političko nego religiozno značenje. Ako nije sredstvo oporbe ili narkotiziranja potlačenih, kažu, pučka religija je danas neka krizna religija ili religija krize. To je uzrok da će za mnoge sociologe, koji u religiji vide samo političku tvorbu, biti važno slijedeće pitanje: ako se narodna pobožnost u širokim društvenim slojevima ipak obnavlja, o kakvom se tipu religioznosti u stvari radi? Oni nalaze da se prvenstveno budi zanimanje za magičku, protivsvjetovnu, militantnu, fundamentalističku, klerikaliziranu, politiziranu i nacionalističku religiju. Drugim riječima, revitalizacija svetoga zbilja postoji, ali je ona vrednovana kao negativna društvena pojava.

Na taj način obilježja pučke religije ulaze u središte svjetovne kritike, a ne samo teologijske obrade. Sigurno da priprosto narod i proleterizirani puk ustraju na specifičnom modelu sakralnosti. Ali što je u njihovoj pobožnosti istinski religiozno, a što nije, to može biti utvrđeno tek religijskim mjerilom. Uvođenjem međutim političkoga ključa u rasudbu cijeli se slučaj svodi na banalno pitanje korisnosti ili štetnosti pučke religije za opći društveni napredak. A to nije religiozno nego svjetovno pitanje, koje donosi drugačiju logiku zaključivanja i pravila ponašanja. Za religiju postoji prije svega problem vjerodostojnosti u življenju svetoga; za politiku prije svega problem sadržaja crkvene djelatnosti u društvu. Jasno, ta dva problema malo što povezuje. Ako dakle itko drugi onda zacijelo sav kompleks pučke religioznosti — sa svojim blagdanima, obredima, hodočašćima, zavjetima, molitvama, viđenjima, pokorima, križnim putovima, pobožnim sazivima — ne stoji ni politički lijevo ni desno, nego je smješten jednostavno izvan područja političkog života uopće.

Što se tiče tvrdnje sociologa o pučkoj religiji kao tipično kriznoj pojavi ili nagovještaju suvremene društvene krize, treba otvoreno reći da se tu radi više o ideološkom iskazu nego zbiljskom uvidu. Kriza je naime stalno čovjekovo stanje i nepromjenljivi društveni arhetip, a odraz je naše religiozne sudbine, koja se ogleda u nenužnosti, prolaznosti, vremenitosti i smrti. Osim toga kriza je sinonim za Križ, dakle za najautentičniji kršćanski znak i ishod. Zato postoji neka paradoksalna istovjetnost između društvene krize i sakralno-kršćanskog identiteta. Biti u svjetovnoj krizi ili biti religiozan znači gotovo isto, jer religija i nije drugo doli stalno »stavljanje u pitanje« svjetovnoga i njegove samodod-

voljnosti. U svemu tome je polazište sociologije, ma koliko čudno zvučilo, zapravo fiktivno, jer ona procjenjuje društvenu krizu sa stajališta teorije u kojoj je moguće da kriza bude uklonjena. A takve situacije u zbilji doista nigdje nema niti je ikada bilo. Tako u suparništvu između sociologije i znanosti o religijama, ova druga stoji jamačno na čvršćim nogama jer se obazire na stvarno stanje — krizu u svijetu — a ne na ideologizirano stanje, privid o svijetu bez krize.

Budući da je sveza politike i religije vrlo zamršeno satkana — zahvaljujući i raznim kršćanskim teologijama — u njoj je nehotice zbrojen vrhunski nesporazum našeg vremena: od politike se očekuje da učini ono što je vjera promašila. A u stvari je politika apsorbirala religiju — kao mnoge druge duhovne vrednote — u funkciji jačanja svoje svjetovne moći. To pokazuje teologija oslobođena i razna suvremena oduševljena za prevlast političkoga u religiji, što je postala prava opsesija kršćana na Zapadu. U jednom dubljem značenju političko je međutim nešto sasvim obrnuto od religioznoga, ono je neki »pad«, »otudenje«, »raspadanje« svetoga.

Kolika razlika zjapi između političkoga i religioznoga najbolje se vidi na primjeru raščlambe pojma siromaštvo. To je sržni izraz moderne političke strategije, ali u isti mah i nezaobilazna religijska kategorija, podjednako nazočna u kršćanstvu kao i u drugim konfesijama. U sociološkom rječniku siromah je pripadnik podložne klase, dok je u pučkoj religiji to opća oznaka za duhovnu opredjeljenost vjerničkoga naroda. U poretku politike siromasi se bore za vlast, vraćaju imetak od bogatih, razvlašćuju moćnike, dižu pobune; u poretku religije oni pružaju svjedočanstvo slobode od svjetovnosti, otkrivaju putove dobrote i strpljivosti, ostvaruju mogućnost nevezanosti za bogatstvo, prodor su veličine malenih i poniženih. U duhovnom smislu može se dakle reći da je siromaštvo svjetovnim istodobno bogatstvo svetim. Suvremeni čovjek — pa dakako i kršćanin — u tolikom se stupnju naučio samo politički rasuđivati da je postao gotovo nesposoban naslutiti razliku između dvaju oprečnih zamišljaja siromaštva, svjetovnog i religioznog. Protivno tome, on radije smatra da je riječ o društvenoj projekciji dviju vrsta religije, jedne progresivne, druge konzervativne. Na žalost, politički proračun znade katkad grubo pogriješiti jer i vrlo pomodni oblici religije mogu biti lažno življeni. A u religiji se vjernik spasava istinom svoje savjesti, ne uspješnošću djelovanja u društvu. Stoga kršćanstvo s razlogom upozorava: što čovjeku koristi da cijeli svijet zadobije ako dušu svoju izgubi?

Toliko o sociologiji. Iz redova teologa dolazi prigovor da su obilježja pučke vjere odveć prožeta magijskom, obrednom, praznovjernom, pasivnom, izvanjskom religioznošću i, što je za kršćanstvo najvažnije, da u njoj nema dovoljno djelatne ljubavi. Na prvi pogled neke od tih zamjerki stoje. No one su izrečene sa stajališta svjetovnog altruizma koji u dijeljenju suviška bogatstva vidi ispunjenje vjerskih obveza. To je etika konzumističke alternative života. Možda u vjernika pučke religije doista nedostaju širokogrudne geste darivanja i potpomaganja, ali zato u njih ima na pretek ljudske patnje, što je samo drugo ime za ljubav. Bližnjemu se može više pomoći vlastitom žrtvom nego ustupanjem otpadaka s kućnoga smetišta. Tako barem stoje stvari u religijskoj perspektivi.

Isposničke značajke narodne pobožnosti — duga pješačenja, strogi postovi, sudjelovanje u križnim putovima, noćno bdijenje, ustrajno moljenje za tuđe grijehe — u mnogome nadmašuju prigodničku dobrotvornost sakupljanja milorada za siromašne. Jer, nije svaki čin djelatne solidarnosti odmah i religiozni događaj. To će tek postati unutrašnjim duhovnim stanjem i vjerskom motivacijom. A baš u pučkoj religioznosti toga uvijek imade daleko više nego u brojnim današnjim svjetovnim ustanovama uzajamne pripomoći i osiguranja, pa makar ih vodili kršćani.

Pokušaji da se političkom kritikom sakralnih obilježja obezvrijedi pučka religija i njezino suvremeno širenje nisu urodili očekivanim plodom. Još manje su pri tome iznijete neke nove uvjerljivosti. Ostalo je ipak zagonetno to kako da teorija koja je tako uporno odbijala definirati pučku religiju unutrašnjim sadržajem i zagovarala njezino izvanjsko tumačenje — mehanizmom klasnih sukoba — spala na unutrašnji sadržaj, iako sada gledano u optici političke kritike. Vjerojatno da su u igru bili upleteni različiti praktični razlozi, ali je time teorijski ishod polemike o pučkoj religiji stavljen u ovisnost o nesigurnim mjerilima političke procjene. Tako smo na kraju umjesto znanosti dobili običan popis šansi pojedinih sudionika u borbi za vlast i prevlast. Nije onda čudo što danas mnoge knjige iz područja sociologije pučke religije više slične na priručnike za vođenje klasnog rata nego na ozbiljno štivo o zadnjim pitanjima čovjekove egzistencije.

Kad se dakle malo dublje zađe u živo tkivo pučke religioznosti — očišćeno prije toga od naslaga društvene i političke prolaznosti — onda se nužno naiđe na sveto. Ono je sigurno najtrajniji izvor masovnih pokreta i narodnih nemira. Pučka religija je, u trenucima iskrenosti i istine, poseban put traženja onostranoga, doživljaj božanskoga, žeđ za spase-njem, zanos za smislom, predokus vječnosti. U toj religiji narod nalazi duhovnu sigurnost i pouzdanje koje mu nikakva zemaljska obećanja i društvena ispunjenja ne mogu pružiti. Stoga se njoj neprestano vraća, posebno u prilikama velikih povijesnih teškoća i svjetovne pustoši.

Čini se da te činjenice postaju pomalo svi svijesni. Zato ustrajati danas na isključivo društvenom određenju ili političkoj ocjeni pučke religije znači biti neosjetljiv na mnoge druge očitosti. Uostalom, spoznaja o potrebi veće otvorenosti spram religijskih utjecaja javlja se i u onih koji su prije toga prednjačili u obrani samo sociološke uzročnosti ili političke pogodnosti narodne vjere. Nije slučajno što se upravo u društvenim znanostima sve više piše o temeljnoj podvojenosti pučke religije.³⁶ Čak L. Boff, prvak teologije oslobođenja, nije uspio bez ostatka prihvatiti političku frazu svjetovnog radikalizma. Religiozni povodi ga naime neprekidno salijeću. Zato može utvrditi da bi »u odnosu na pučki katolicizam službena Crkva trebala biti tolerantnija i manje se s njim ukrštavati jer smo povijesno mnogo griješili na tom području. Vrijeme je da se pustimo evangelizirati od onih koji sigurno žive s većom dubinom misterij smrti i uskrsnuća Gospodina, pa dakle posjeduju i neko veće dostojanstvo i vjerodostojnost svojeg katolicizma. Tako ćemo bolje

³⁶ Arnaldo Nesti, *Le fontane e il borgo, Il fattore religione nella società italiana contemporanea*, Roma, 1982, str. 61—272.

uvjeriti svijet u osloboditeljsku Istinu, a ujedno biti na tragu najautentičnije katoličke tradicije.«³⁷ Valja priznati da se ovaj tekst L. Boffa doimlje više kao religiozna meditacija nego politička provokacija.

Sažetak dosadašnjih razmišljanja daje nam ovlast da zaključimo kako zapravo treba obrnuti tvrdnje sociologa i politiziranih teologa u pogledu pučke religije: ne ide kroz tu religiju pobuna obespravljena puka nego kroz pobunu obespravljena puka ide traženje religije. Drugim riječima, čovjek najprije i uvijek želi sveto, pa tek onda svjetovno, premda u povijesti često mora polaziti suprotnim smjerom. Zato su društveni i politički sadržaji samo izgled, a sakralni poticaji unutrašnji razlog pojavi i širenju pučke religioznosti.

Nema zapreke da se u stanovitim okolnostima pučka religija shvati kao posljedica miješanja kršćanstva i starih poganskih vjerovanja³⁸ ili kao nespretno klizanje u prostor magije.³⁹ Dapače, bit će ponekad potrebno tu religiju izjednačiti s anticipacijom budućnosti, utopijama, koje u seljačkim ustancima i mističnoj demokraciji plebejskog kršćanstva nalaze svoj daleki odjek.⁴⁰ Ipak, sve je to nevažno i sporedno u životu vjerničkog naroda. Glavno je otkrivanje svetoga, nostalgija za izvornim, traženje spasenja, vapaj za čudesnim — u svijetu surove svakidašnjice. Koliko god, međutim, nastojali, tu čovjekovu patničku sudbinu necemo nikad preskočiti. Stoga su nam kao kruh i sol potrebni pučka religija i njezina neježna obećanja o novom vremenu besmrtnosti.

PORTENTS AND SIGNS OF THE SACRED IN FOLK RELIGION

Summary

After the »pastoral« era there followed an explosion of folk religiosity in all areas. It seems that some basic human need for the sacred inspires and gives impulse, in most cases, to this contemporary revival and propagation of folk religion. It is for this reason that, in spite of all sociological theories and political expectations, folk religion remains a unique and unreducible sacral act. Folk religion is characterised by the following traits: communality, emotional accent, vividness, subjectivity, autochthonism, intuition and irrationality. Specially worth mentioning is the phenomenon of the miraculous which is constantly present in folk religion. Within that context the miraculous is a cipher of a higher and incomprehensible reality.

³⁷ Leonardo Boff, *Criteri di valutazione della religiosità popolare*, u zborniku *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bologna, 1978, str. 298.

³⁸ Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Age, Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, 1975, str. 20.

³⁹ Domingo Salado, *La religiosidad mágica*, Salamanca, 1980, str. 321—377.

⁴⁰ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus und des Reich*, Frankfurt, 1968, str. 44.